



Diversidad y cultura: etnografía de las “ausencias” del paradigma intercultural español. El caso de Granada*

Diversity and culture: ethnography of “absences” of the Spanish international paradigm. The case of Granada

Antonia Olmos Alcaraz¹ y Pierangela Contini²

¹ Profesora Ayudante Doctora, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.

² Doctora, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.

Recibido: 6/11/2015

Aceptado: 8/5/2016

Correspondencia: Antonia Olmos Alcaraz. Campus Universitario de Cartuja, s/n, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada. C.P. 18071, Granada, España. E-mail: antonia@ugr.es

© Revista Internacional de Estudios Migratorios. CEMyRI. UAL (España)

* El presente texto forma parte de algunas de las conclusiones del proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super-diversidade” (PTDC/CS-SOC/101693/2008), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal y dirigido por la profesora Beatriz Padilla del Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES/ISCTE) de Lisboa con la participación del instituto de Migraciones de la Universidad de Granada. Igualmente forma parte del la investigación para la obtención del grado de doctor de Pierangela Contini, desarrollada en el Departamento de Antropología Social y en el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

Resumen

Los discursos sobre gestión de la diversidad, y en concreto los relativos al interculturalismo como modelo, aparecen en España al constatar la presencia de población extranjera procedente de la inmigración, a principios de los años ‘90. En este artículo se analizan, a través de una etnografía llevada a cabo en contextos urbanos, las ausencias (Santos, 2009) que emergen en el paradigma intercultural español al considerar los conceptos de diversidad y de cultura fundamentalmente en términos étnicos y nacionales, y relacionados casi exclusivamente con la población inmigrante. Dichas ausencias, como se aclarará con la ayuda del material etnográfico producido en el contexto de la ciudad de Granada, generan consecuencias relevantes tanto a nivel epistémico como en la percepción y experimentación de la convivencia en contextos multiculturales.

Palabras Clave: interculturalidad, diversidad, cultura, ausencias, etnografía.

Abstract

The discourses on diversity management, and in particular those relating to interculturalism as a model, appear in Spain on having stated the presence of foreign population proceeding from the immigration. In this article we analyze, through an ethnography carried out in urban contexts, the absences (Santos, 2009), which are emerging in the intercultural Spanish paradigm when considering the concepts of diversity and culture primarily in ethnic and national terms, and related almost exclusively to the immigrant population. Such absences, as we will clarify with the help of the ethnographical material produced in Granada, generate significant consequences at the level of both epistemic as well as in the perception and experimentation of living together in multicultural settings.

Keywords: interculturality, diversity, culture, absences, ethnography.

1. Introducción

La emergencia del discurso intercultural en España acontece en coincidencia con la llegada de población procedente de la inmigración al país (Carrasco, 2003; Dietz, 2012; García y Granados, 2002). Otras diversidades presentes en el territorio hasta entonces, principios de la década de los años '90, no habían sido atendidas bajo este prisma. Es esta circunstancia lo que, fundamentalmente, hace que el concepto de diversidad que subyace al paradigma intercultural en nuestro contexto esté referido esencialmente a la *nacionalidad* y toda una serie de marcadores que se relacionan con la misma (lengua, procedencia, religión, etnia, etc.) bajo el apelativo de “cultura”. Siendo así, podemos afirmar que la diversidad –en tanto que objeto de atención pública a través de políticas sociales– se relaciona casi en exclusiva con el reconocimiento de derechos de quienes son identificados por las administraciones públicas como “inmigrantes extranjeros”.

Esta orientación, con la que se inicia el proyecto intercultural en España, sigue vigente casi dos décadas después, hasta el momento actual (García et al., 2012; Olmos y Contini, 2015). No se ha avanzado en demasía hacia un modelo de intervención con nociones de diversidad más holistas que entiendan la importancia de funcionar con un concepto dinámico y procesual de cultura, quizá –entre otras cuestiones– porque estamos en un contexto que hasta hace bien poco no era tolerado/reconocido/definido como diverso. Existen excepciones, por supuesto, sobre todo en el diseño de planes y programas a nivel municipal. Pero en términos generales aún hoy “hablar de interculturalidad” en España evoca “hablar de inmigración extranjera” y no tanto del conjunto de la población presente y residente en el país: inmigrante o no, extranjera o no; diversa en su conjunto.

El presente artículo pretende analizar las ausencias¹ (Santos, 2009) de las nociones de diversidad y cultura en el paradigma intercultural en España, a través de un

¹ El objetivo de la Sociología de las Ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. Es decir, se trata de una investigación cuyo objetivo es “mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. (...) Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes” (Santos 2010: 22). La sociología de las ausencias en otras palabras, propone rescatar las alternativas silenciadas por el monoculturalismo.

trabajo de investigación etnográfica llevado a cabo en contextos urbanos, en concreto en la ciudad de Granada. El objetivo que se persigue es mostrar cómo estas circunstancias están derivando en una forma determinada de entender epistemológicamente dicho modelo teórico-político, y a su vez propiciando unas formas particulares de experimentar las relaciones de convivencia en contextos multiculturales. Para ello, en primer lugar, ofrecemos un análisis de los conceptos mencionados, a saber, diversidad y cultura, y las ausencias detectadas en los mismos en lo relativo a los planos teórico-epistemológico y convivencial-práctico; a continuación describimos el proceso metodológico seguido en la investigación que enmarca este trabajo; para finalizar con una muestra e interpretación de los datos de campo que ejemplifican dichas carencias, pero también las posibles emergencias (Santos, 2009) que las acompañan en el acontecer cotidiano de los espacios observados.

2. Marco teórico

2.1. Diversidad y cultura: ausencias epistemológicas e implicaciones prácticas para la convivencia del paradigma intercultural español

Desde el punto de vista teórico, para poder entender los procesos y las dinámicas puestas en marcha en los espacios donde llevamos a cabo la investigación con respeto a la cohabitación de personas en contextos con un alto grado de heterogeneidad poblacional, esta investigación nos ha llevado a reflexionar sobre los conceptos “diversidad”, “cultura” y “gestión de la diversidad”, en sus distintas facetas y propuestas: multiculturalismo, multiculturalidad, interculturalismo, interculturalidad, transculturalismo, por citar algunos; pero también otros no tan asentados y/o algo más novedosos como “diversidad de diversidades” (Wallman, 2003), “súper-diversidad” (Vertovec, 2007, 2009), “convivencialidad” o “convivialidad”² (para un desarrollo teórico en profundidad de los mismos puede verse García et al., 2012). A continuación se ofrece un análisis de dichos términos, a saber “diversidad” y “cultura”, a la luz de las

² Fue Illich quien usó el término por primera vez en *Tools for Conviviality* (1973). No obstante en nuestro trabajo nos referimos al concepto que, con otros matices, acuña Paul Gilroy para referir “the processes of cohabitation and interaction that have made multiculturalism an ordinary feature of urban life” (Gilroy, 2004: 11).

propuestas que hace Santos (2009) a partir de lo que él denomina una “Sociología de las Ausencias” y una “Sociología de las Emergencias”³.

2.1.1. Algunas reflexiones sobre la noción de diversidad imperante: problematización y deconstrucción de un concepto en contexto

El concepto de diversidad es uno de los “caballos de batalla” en la investigación en Ciencias Sociales en la actualidad. Desde algunas disciplinas –especialmente la Antropología– la diversidad viene siendo estudiada desde hace bastante tiempo. No obstante es sólo recientemente que el concepto ha llegado al epicentro de los debates teóricos, gracias a “los procesos de creciente interconexión global y la multiplicación de las relaciones interculturales en la cotidianidad del mundo contemporáneo” (Grimson, 2008: 47).

En el contexto estudiado, la noción de diversidad que subyace al enfoque intercultural es, como en muchos otros contextos, reduccionista. Ello es notable, en primera estancia, porque cuando se habla de diversidad en realidad en muchas ocasiones se está hablando de “diversidad cultural”:

(...) la diversidad tiende a equipararse con la diversidad cultural, en el sentido de una creciente diversidad de mundos vivenciales, estilos de vida, identidades que ya no se pueden separar en un mundo globalizado sino que acaban mezclándose e hibridizándose unos con otros (Dietz, 2009: 3).

Al tiempo que se entiende la cultura como sustancia y como esencia –se hablará sobre “cultura” en el siguiente apartado–, y como algo muy cercano a la “etnia”.

Existen ya algunas propuestas teóricas para superar dichas limitaciones de los usos –teóricos y políticos– de este concepto de diversidad. Veamos, en esta ocasión, las que hace Vertovec (2007, 2009). El autor sugiere hablar de “súper-diversidad” para

³ Se trata de lograr una “amplificación simbólica de muestras, de pistas y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo (Santos, 2010: 47).

tratar de superar las limitaciones que el multiculturalismo conlleva para describir las sociedades globalizadas actuales. Vertovec, siendo consciente de los matices que subyacen al uso que sociedades como la británica (desde donde él escribe) dan a la noción de diversidad, hace notar cómo la propia realidad que refiere el término –muy relacionada con la presencia de personas inmigrantes, según él– es en sí misma muy diversa:

By invoking ‘super-diversity’ I wish, firstly, to underscore the fact that in addition to more people now migrating from more places, significant new conjunctions and interactions of variables have arisen through patterns of immigration to the UK over the past decade; [and] the conjunction of ethnicity with a range of other variables when considering the nature of various ‘communities’, their composition, trajectories, interactions and public service needs (Vertovec, 2007: 1024).

No obstante, su propia propuesta es, en cierto modo, también limitada, dado que finalmente está tratando de ampliar las miras para propiciar tener más matices sobre la heterogeneidad que tiene que ver con las poblaciones migrantes⁴. De esta manera continua eludiendo otro tipo de diversidades que sí se evidencian, por ejemplo, desde la teoría de-colonial. Siendo así, Santos afirma que:

(...) la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos –diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza–; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico (Santos, 2011: 16).

Visibilizando muchos más aspectos que tienen que ver con la diversidad, entre ellos todo lo relacionado con lo que denomina *diversidad epistémica*, en tanto que diversas formas de “conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu (...) y

⁴Puede consultarse Meissner y Vertovec (2015) para una discusión sobre el uso y la operacionalización dadas al concepto hasta el momento actual.

muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo” (Santos, 2010: 33). De esta forma aporta una perspectiva totalmente novedosa en Ciencias Sociales con lo respecta al estudio de la diversidad, yendo más allá de los típicos marcadores de etnia, raza, lengua, nacionalidad, etc.

En el contexto estudiado, el hecho de no considerar otros tipos de diversidades, u otras dimensiones de la misma, como las que evidencia Santos, conlleva que se utilice un concepto de interculturalidad limitado ya que no piensa en la diversidad como producción y aplicación de saberes definidos y contruidos como *subalternos*. Ello tiene consecuencias –epistémicas– para la investigación en su conjunto, y para el diseño e implementación de políticas públicas. La propuesta del autor para superar estos escollos es hacer una “Sociología de las Ausencias” y una “Sociología de las Emergencias”.

Con respecto a la primera, y en lo que tiene que ver con las consecuencias a nivel epistemológico, para este trabajo destacamos cómo –por ejemplo– la noción de diversidad bajo el paradigma imperante de interculturalidad obliga a pensar en dualidades dentro de una totalidad y a categorizar el mundo en términos dicotómicos, dejando fuera de nuestros puntos de mira esa “diversidad inagotable” de la que habla Santos. Esto aplicado a nuestro trabajo, nos hace “buscar” personas integradas/personas no integradas, convivencia/no convivencia, etc. para dar respuesta a las instituciones que financian nuestras investigaciones. El conocimiento científico occidental moderno, el corpus teórico que tradicionalmente guía nuestros trabajos, nos impulsa a ello. Pero eso es limitador para dar cuenta de todas las relaciones e interacciones que se producen en el contexto estudiado, en todos los contextos susceptibles de ser estudiados.

Con respecto al análisis que podemos realizar de algunas de las consecuencias de un concepto reduccionista de diversidad para las relaciones de convivencia, en este caso abordadas como resultado del diseño y la implementación de unas determinadas políticas públicas, acudimos a la “Sociología de las emergencias” de la que habla Santos. En este sentido, y aplicado a nuestro campo de estudio, algunas de los efectos sobre la convivencia en los contextos estudiados y que podríamos señalar en este

momento serían, por ejemplo: 1). La no identificación de necesidades comunes (entre población “mayoritaria” y grupos “minoritarios”) a la hora de diseñar las políticas públicas que deberían sentar las bases de dicha convivencia; 2). La no valoración de formas de conocimiento, experiencias y *formas de hacer* alternativas a las hegemónicas de gestión de la diversidad (fuera de lo folclórico y folclorizante), para que puedan funcionar complementariamente:

Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas (Santos, 2011b: 35).

Las minorías no participan en condición de igualdad en el diseño de dichas políticas que están moldeando sus interrelaciones cotidianas⁵; y, en tercer lugar 3). Tampoco se están detectando contradicciones en las distintas formas de vida de los distintos grupos presentes en una sociedad, de manera que puedan abordarse conjuntamente negociando las diferencias en condiciones de igualdad.

Santos propone para evitar dichas consecuencias recurrir a la *traducción intercultural* entendida “como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Santos, 2011b: 37). Y ello habría de hacerse tanto a nivel epistémico, como a nivel de prácticas concretas referidas a las interacciones cotidianas. Por ejemplo, una preocupación de un vecindario puede ser la convivencia, pues se trataría de explorar, valorar y poner en diálogo las distintas formas de entender esa preocupación común. Y se trataría también de ver por qué razones preocupa a cada cual y atender a las “propuestas/ideas/formas de hacer” para conseguir esa convivencia que presenta cada grupo. De esta forma se estarían interpretando desde distintos puntos de vista

⁵ Es el caso del pueblo gitano, la minoría étnica “oficial” de la Unión Europea, que a pesar de este reconocimiento no está involucrado en manera significativa en los procesos de diseño de las políticas a ellos dirigidas.

necesidades comunes, y se podrían visualizar respuestas/soluciones alternativas para llegar un mismo fin. Se estaría, en definitiva, visualizando toda la diversidad en el sentido expuesto en las líneas anteriores.

2.1.2. Incisos que merecen atención sobre el concepto de cultura: sobre reduccionismos, esencialismos y determinismos

“La cultura es un concepto, no una realidad”. Esto declaraba Borosky en el Informe Mundial sobre la Cultura de la UNESCO publicado en 1999. La cultura, señalaba, es:

(...) una idea desarrollada en los dos últimos siglos, vinculada sustancialmente a nociones de solidaridad política, sobre todo a la de "estado-nación". Carece de sustancia o sabor, aunque es posible tocar o saborear muchas cosas que calificamos como cultura (Borofsky, 1999: 74).

Muchos autores, antes y después de él, han definido la cultura como una construcción, un concepto, una idea, más que como un hecho caracterizante de los grupos (Balibar, 2006; Feliu, 2004; García, 2014; Geertz, 1973, 1995; Lowie, 1937; Kroeber, 1945; Quijano, 2012; Said, 1993) y que tiene más que ver con una característica de la *acción* de las personas que con una característica de las personas mismas (Baumann, 2001; Díaz de Rada, 2010). Se trata de una idea cuya naturaleza es fluida, que necesita transformarse incesantemente para seguir manteniendo su sentido (Borofsky, 1999). En trabajos previos hemos hablado de manera extensa en este sentido sobre el concepto de cultura (ver García et al., 2012; Olmos, 2009). Rescataremos en esta ocasión un análisis sobre los reduccionismos más importantes que, entendemos, caracterizan su uso en el momento actual.

Siendo así, lo más destacable sería la propensión a utilizar el término como un sinónimo de un concepto de etnia, entendida esta como algo “primordial” muy cercano a la noción de “raza”, es decir, biologizado y determinista:

La idea de etnicidad apela (...) a la sangre (...). Invoca a los antepasados biológicos y luego reclama que las identidades actuales descendan de esos

antepasados. Eso se puede utilizar para la crianza de perros, pero no se puede aplicar a los seres humanos (Baumann, 2001: 34).

La cultura es algo más amplio que la etnia y, aunque construye identificaciones étnicas, también genera otros procesos de identificación. Las frecuentes asociaciones – que derivan frecuentemente en confusiones– de las “identidades culturales” y las “identidades étnicas y/o nacionales”⁶ son producto, entre otras cuestiones, de las reivindicaciones realizadas por los movimientos sociales promotores del multiculturalismo de los años ’70, como una estrategia de empoderamiento de las propias minorías étnicas, dado que al ser identificadas como “culturas” era viable reivindicar sus derechos como grupos (Arocena, 2013; Dietz, 2012).

Y este sería el segundo reduccionismo que queremos destacar: equiparar la cultura a la identidad, aunque sería preferible hablar de “procesos de identificación” (Brubaker y Cooper, 2001). La identidad, los procesos de identificación, serían una estrategia más de la cultura, pero no la agotan en tanto que proceso: la cultura también son procesos de comunicación, son procesos de producción, son procesos de organización social, etc. Grimson a este respecto advierte que equiparar la cultura a la identidad comporta trastocar la teoría antropológica, dado que “las culturas son más híbridas que las identificaciones” (Grimson, 2006, citado en Grimson, 2008: 52).

Este sería el tercer elemento frecuentemente olvidado en un uso reduccionista del concepto de cultura: no entender la misma como algo dinámico, como un proceso, como una característica de la acción de los individuos (Baumann, 2001; Díaz de Rada, 2010) para organizar la diversidad inherente al ser humano (García, 1998, 2007; Wallace, 1972).

⁶ Es importante recordar que el uso del concepto de cultura se extendió en un contexto histórico preciso, la emergencia de los nacionalismos del XIX siglo, en el cual la cultura se asumió como una fuerza unificadora y sobre todo homogeneizadora, funcional a los proyectos del Estado (Borofsky, 1999).

Esta forma de entender la cultura también tiene, como mostrábamos para el caso del concepto de diversidad, consecuencias a nivel epistemológico. Entendemos que quizá lo más notable es tomar conciencia de que el proceso de esencialización descrito desemboca inevitablemente en la producción de jerarquías donde se sitúan unos y otros grupos culturales, haciendo que el paradigma evolucionista nunca sea desterrado definitivamente y construyendo “culturas superiores” y “culturas inferiores”. Ello redundaría en la construcción de un paradigma intercultural que no se asienta sobre relaciones igualitarias entre todos los miembros que componen una sociedad (Walsh, 2010); en un modelo de interculturalismo funcional al sistema, que impide la emergencia de procesos de cambio social tendentes hacia sociedades más igualitarias:

El concepto funcional (o neo-liberal) de interculturalidad genera un discurso y una praxis legitimadora que se viabiliza a través de los Estados nacionales, las instituciones de la sociedad civil. Se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y al sistema socio-económico vigente. En este discurso “la identidad de grupo” sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política (Tubino, 2004: 6).

Reconocemos sin embargo, como recuerda Baumann, que “el concepto esencialista de cultura no se puede desechar como si no fuera más que basura” (Baumann, 2001: 110) porque hay demasiada gente adherida a él. Por muy intenso que sea el deseo de superar el mismo hemos de reconocer que aún no nos hemos deshecho de estos esencialismos, ni siquiera dentro de la Antropología. Ello supone un problema que debemos visibilizar desde un punto de vista analítico ¿cómo tomar en consideración esto para nuestras investigaciones? ¿son nuestras propias categorías de investigación las que refuerzan en parte la cosificación y naturalización de la cultura?

Las consecuencias de funcionar con este concepto de cultura en el plano de las relaciones convivenciales están quizás más claras: propensión a visibilizar los componentes más fácilmente objetivables de la misma (folclore, costumbres, lengua,

etc.); percepción de imposibilidad de convivencia en contextos de diversidad –por entender que las diferencias inherentes a la misma son naturales, insalvables, irreconciliables–; y posibilidad de “no interacción” y/o rechazo de algunas diversidades por ser consideradas inferiores y/o ajenas y alejadas de lo considerado como propio. Se trata de la ya clásica tesis del “choque de civilizaciones” de Huntington (1997), que olvida que es posible participar de distintas culturas al mismo tiempo, que obvia el carácter dinámico y procesual de las mismas y que ignora que la cultura, en tanto que una característica de las acciones de las personas, tiene un mayor peso del componente temporal que del espacial:

Las culturas no son territorios (...). La referencia de la cultura (...) es temporal, no territorial, pues el tiempo, y no el territorio, es la sustancia de la acción. O dicho de un modo más preciso, la sustancia de la acción es la unidad estrecha de tiempo y espacio, el trayecto de espacios temporalmente articulados a lo largo del cual discurre la vida concreta, que es también el trayecto de sus tiempos espacialmente situados. En esta relación espaciotemporal, el espacio está indisolublemente ligado al tiempo biográfico, y por ello ese espacio es diferente de las representaciones territoriales (Díaz de Rada, 2010: 249-250).

Es decir, tendemos a reducir culturas a territorios cuando debiéramos visualizarlas de forma más holista atendiendo a las biografías de las personas: los patrones culturales de una persona nacida en Senegal que migra a los 18 años a Europa y reside a lo largo de su vida en distintas zonas (rurales y urbanas) de distintos países, nunca van a ser los mismos a lo largo de su vida. Pero tampoco lo serán los de otra persona que pueda haber residido durante toda su vida en un mismo territorio, aunque su variabilidad sea distinta.

3. Herramientas metodológicas

El trabajo que se presenta en este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super-diversidade” (PTDC/CS-SOC/101693/2008), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, y puesto en práctica por los equipos de investigación del CIES-ISCTE en Lisboa y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, durante los años

2009-2012. Dicho proyecto se diseñó como una etnografía multi-situada, cuyo objetivo era estudiar las dinámicas de convivencia acontecidas en barrios caracterizados por la presencia de “nuevos vecinos” con procedencias geográficas y nacionales diversas⁷. Es decir, espacios paradigmáticos de multiculturalidad provocada por los movimientos migratorios recientes, aunque no solo.

El trabajo de campo se realizó en dos ciudades europeas con características similares en tanto que espacios urbanos con un alto porcentaje de población inmigrante extranjera residente, Granada y Lisboa. No obstante en este artículo se ofrecen los datos producidos a partir del trabajo realizado en la ciudad de Granada. En ambas ciudades se establecieron los mismos ejes de observación: espacios educativos, eventos y/o efemérides calificadas de “interculturales” y la vida cotidiana acontecida en los espacios públicos de dos barrios (uno céntrico y otro de la periferia) de cada una de las ciudades.

Por “espacios educativos” se entendió “espacios educativos formales”, y se observaron las dinámicas de convivencia y gestión de la diversidad en dos centros de nivel de secundaria, uno en cada ciudad. Se pretendió también observar las relaciones que dichas instituciones desarrollaban con sus entornos más inmediatos, con los barrios en los que estaban insertas. Los criterios de selección de los centros escolares fueron:

- Ubicación en las zonas urbanas (centro y periferia) seleccionadas.
- Presencia significativa, con respecto a los centros educativos cercanos, de alumnado extranjero.
- Posibilidad de acceso.

Siendo así, la etnografía en Granada se llevó a cabo en un centro de enseñanza secundaria con un porcentaje de 68-72% de alumnado extranjero matriculado durante el curso de observación. Dicho alumnado procedía de lugares tan variados como: Rumanía, República Dominicana, Marruecos, Ecuador, Colombia, China, Chile, Bolivia, Argentina y, cómo no, España. Otra de las características del mismo era estar dotado de gran número de programas educativos dirigidos a trabajar por la integración

⁷ Algunos resultados de dicha investigación pueden consultarse en García et al. (2012), Padilla et al. (2015); Olmos y Contini (2016, en prensa).

de su alumnado. En el centro se realizaron 12 observaciones protocolizadas (en aulas, salas de profesores y espacios de recreo) y 5 entrevistas en profundidad (equipo directivo –directora y jefe de estudios–, departamento de orientación, técnico de absentismo escolar y coordinadora de un programa de convivencia). No se pudo entrevistar al alumnado, pero nuestro equipo de investigación contaba con material etnográfico a este respecto, procedente de investigaciones previas realizadas en el mismo centro. El material producido se vio complementado con memorias de centro y material documental vario, proporcionado por la dirección del instituto.

En lo relativo a los “eventos y/o efemérides” tildadas como interculturales, el objetivo era conocer acontecimientos diseñados expresamente para gestionar la diversidad en estos términos por distintos actores (administración pública, tercer sector y/o iniciativas privadas). Para la elección del mismo se procedió a la realización de fichas con información de todos los eventos susceptibles de ser etiquetados como “interculturales”. Los datos que se registraron atendían a la entidad organizadora (ayuntamiento, ONG, asociaciones, etc.), fecha de realización, periodicidad, área de organización y destinatarios. En el caso de Granada seleccionamos la conocida como “Fiesta de las culturas”⁸, evento organizado por la Plataforma Pro-inmigrantes⁹, entidad integrada por distintas asociaciones de inmigrantes y pro-inmigrantes, aunque en mayor medida por estas últimas. Se trata de la festividad de este tipo con mayor difusión y calado en la ciudad. Lleva celebrándose –normalmente en el mes de mayo– más de 15 años. Reparamos en conocer como era la preparación y la celebración de la misma. Para ello se realizaron 14 observaciones protocolizadas (en reuniones organizativas, fundamentalmente) y 11 entrevistas en profundidad (a organizadores y participantes del evento, previamente y durante la celebración del mismo). Se completó la información a partir de material documental proporcionado por las entidades involucradas en el evento y producto de nuestra búsqueda personal (memorias, cobertura del evento en prensa municipal, etc.).

⁸ Los nombres de eventos, organizaciones/entidades y personas han sido anonimizados en este trabajo para preservar la privacidad de nuestros informantes.

⁹ La Plataforma existe desde 1993, y opera a nivel municipal. Sus actividades están dirigidas a la promoción de campañas sobre temáticas específicas, principalmente centradas en la defensa de los derechos de la población inmigrante, además de la organización de la “Fiesta de las culturas” .

Y finalmente la observación de los “espacios públicos de los barrios” fue diseñada para conocer sobre el acontecer de los procesos cotidianos y las dinámicas relacionales que se daban entre los distintos agentes presentes en dichos espacios: vecinos, representantes institucionales, comerciantes residentes o no, entre muchos otros. En este caso el procedimiento seguido para la elección de los lugares de observación y el inicio de trabajo de campo consistió en:

- La elaboración de una ficha para recopilar información de los posibles barrios a estudiar, con datos socio-demográficos, relativos a sus características institucionales y a la configuración y genealogía de los mismos.
- Una vez seleccionados, se confeccionó un mapa interactivo donde situamos ambos barrios elegidos (centro y periferia de Granada), la presencia de la diversidad de nacionalidades de los mismos con datos estadísticos (Padrón Municipal), y representaciones visuales subjetivas de dicha diversidad a través de fotografías tomadas *in situ*.
- Y, por último, se confeccionó otra ficha con todas las ONG, asociaciones y otras entidades que trabajaban y tenían presencia en los barrio

En la primera aproximación al campo se frecuentaron tiendas, espacios de ocio varios, plazas, mercados municipales y mercadillos ambulantes, etc., conversando informalmente con vecinos y viandantes. Se realizó una recopilación de material estadístico sobre la composición de los barrios, material publicado en medios de comunicación locales, material de proyectos de intervención llevados a cabo por diversas asociaciones y entidades, etc. También se tomaron fotografías y se realizaron grabaciones de video y de audio en espacios públicos. Todo ello fue registrado sistemáticamente en nuestros diarios de campo. El trabajo de campo propiamente dicho se extendió durante un año y medio. Las observaciones se focalizaron en 5 espacios fundamentalmente:

- Parques y plazas.
- Mercadillos ambulantes y mercados municipales.
- Polideportivos y pistas de deporte.
- Otras zonas de ocio.
- Otras zonas (de culto religioso, sedes de asociaciones, etc.).

Se registraron un total de 84 observaciones protocolizadas, y se realizaron 36 entrevistas en profundidad a vecinos, comerciantes, empleados y responsables de lugares de ocio y de culto, líderes informales de los barrios, representantes y miembros de ONG y asociaciones, representantes políticos y trabajadores de ayuntamiento y otras entidades públicas.

El tipo de muestreo (no probabilístico intencional) respondió a un interés por contar con información procedente de todos los agentes y contextos sociales mencionados. El análisis y la interpretación de los datos producidos se realizó a partir de una plantilla operacionalizada a través del programa Nudist Vivo. Para el presente artículo se han trabajado dos grandes categorías de la misma: diversidad y cultura.

4. Resultados de la investigación: habitando y conviviendo en barrios súper-diversos

A continuación se exponen las ideas esbozadas anteriormente con datos etnográficos producidos durante el trabajo de campo, tratando de explicar con ejemplos las ausencias de las que hemos hablado, tanto en el plano epistemológico como en las prácticas cotidianas de convivencia en los barrios observados; y visibilizando algunos ejemplos de las emergencias detectadas en el mismo sentido.

4.1. A propósito de la diversidad

Los usos del concepto de diversidad en los términos descritos anteriormente han mostrado continuamente sus consecuencias a lo largo del trabajo de campo realizado. A modo de ejemplo queremos rescatar las implicaciones que tiene la tendencia a pensar en la diversidad en términos dicotómicos de “integración/no integración” o “convivencia/no convivencia” con respecto a la población extranjera procedente de la inmigración. En muchos casos además no son solamente las administraciones públicas y la sociedad mayoritaria quienes entienden y definen la integración de los nuevos vecinos procedentes de la inmigración en estos términos, si no que a menudo ellos mismos aplican estas categorías para interpretar la convivencia:

Para mí la convivencia es fundamental en esta vida, ya convivas con quien sea: con tus padres, tu pareja, tus amigos. Lo que hay que hacer cada uno intentar integrarse... cuando convives como nosotros que vivimos con los españoles, intentar adaptarnos a las costumbres, algunas costumbres, no a todas, pero algunas, porque estamos en este país y es así, tenemos que integrarnos pero de bien y no de mal (Entrevista. Dueña de una peluquería, 10 de mayo de 2011).

Esto es lo que opina la dueña de una peluquería *afro* de uno de los barrios estudiados. De origen guineano, la entrevistada lleva más de una década en España, donde ha estudiado, empezado una actividad comercial y formado una familia con un hombre italiano. Pero para ella la convivencia exige de una idea de integración que no implica discutir el hecho de que haya una población que “tenga que integrarse” de manera unidireccional necesariamente en la sociedad mayoritaria. Es decir, encajando en los patrones de diversidad que esta impone. Es como si una convivencia armoniosa solo fuese posible de una única manera y dependiese solo de un “ellos”, de las minorías y de su capacidad de integrarse aceptando las costumbres de la sociedad mayoritaria y adaptándose a “su cultura”, y así se tiene interiorizado. Sin embargo hay situaciones y procesos que no se ajustan a estas dicotomías (integrado/no integrado, convivencia/no convivencia, inmigrante/autóctono, etc.), aunque las categorías analíticas con las que trabajamos no terminan dar cuenta de las mismas. La misma chica citada anteriormente nos decía que había estado viviendo durante unos años en un pueblo cercano a la capital, en un momento en el que ya llevaba tiempo residiendo en Granada (es decir, no estaba recién llegada); durante esa época, nos contaba, no podía afirmar que se sintiese integrada: la misma persona, la misma ciudad. Distintos vecinos. Posteriormente volvió a residir en el barrio donde regentaba su negocio, y de nuevo decía “sentirse como en casa”.

Y si estas son las consecuencias a nivel de relaciones sociales, cuando observamos las políticas públicas, las consecuencias pueden llevar a no identificar las necesidades comunes en el diseño y la implementación de acciones y medidas para la convivencia y la integración. En nuestro trabajo de campo, el momento de planificación y organización del evento (definido como) intercultural observado fue un ejemplo de

ello. El evento es promocionado por la Plataforma Pro-inmigrantes, una red de asociaciones, entidades públicas y privadas y ONG (mayoritariamente pro-inmigrantes) que se ocupa de promover campañas específicas en defensa de los derechos de los inmigrantes en el plano municipal. En la fase de planificación del evento se observó cómo la pretensión última del mismo era la de “exponer” la diversidad cultural representada por los distintos grupos nacionales participantes (a excepción del español, aunque sí había representación de una asociación de gitanos españoles), a través de una representación folclorizada de sus costumbres. Es decir, bailes, músicas, exposición de objetos tradicionales étnicos, etc. Una mujer boliviana, integrante de dicha red de asociaciones, explicaba al respecto:

(...) yo es que entendí la participación en la elaboración... en la difusión claro que contamos con toda la colaboración del entorno, con todos los recursos del entorno inmediato. Pero difundes algo que está planificado ya; para mí, participación es cuando tú colaboras en lo que se genera, no en el resultado, participar en el resultado para mí es asistir; a no ser que en la misma fiesta se genere una actividad distinta a la que se han propuesto, no es participación. Si tú asistes y disfrutas de lo que te están ofreciendo, [eso] entonces no [es participación], es planificado. Pero para mí la participación es participar desde la toma de decisiones ... Entonces a eso me refería (Entrevista. Miembro asociación de inmigrantes, 17 de mayo de 2011).

Con este ejemplo se muestra cómo la participación de los colectivos en la planificación del evento está limitada. Se obvia debatir de manera horizontal de qué manera plantear el evento propiamente dicho, qué modelo de interculturalidad desarrollar o qué diversidades están en juego en la organización y celebración del mismo. En definitiva: las asociaciones pro-inmigrantes tienen un papel distinto al que tienen las asociaciones de inmigrantes y son quienes deciden en mayor medida el tipo de diversidad a “celebrar” y fomentar. De esta manera, además, no se visibilizan y valoran formas de conocimiento y epistemologías otras, propuestas distintas de entender la diversidad o vivir en/la convivencia. En Granada por ejemplo, la asociación deportiva “Amigos del Deporte”, nacida en 2002 a manos de un pequeño grupo de chicos ecuatorianos, aplica a través del deporte, los principios del Buen Vivir. La asociación organiza un campeonato de fútbol que ha estado compuesto, en su momento más

álvido, por un total de 20 equipos de fútbol, 400 personas procedentes de distintos países. Las jornadas en las que se celebran partidos se convierten en momentos de encuentro y socialización, participados también por familiares y amigos de los jugadores, en los que se comparte comida, música y conversaciones, generando nuevos espacios de convivencia. Sin embargo las instituciones locales no siempre han respetado la voluntad y propuestas realizadas desde estos colectivos. En el caso referido, acontecido en el barrio periférico de Granada observado en la investigación, cosmovisiones otras, propuestas “importadas” por inmigrantes y que utilizan como vehículo principal el deporte como elemento de agregación y promoción de la salud física y relacional, no tienen apenas protagonismo como eventos catalizadores de la convivencia para toda la población en su conjunto. Así lo explicaba el presidente de una asociación de ecuatorianos:

En Ecuador no hace falta ninguna herramienta de integración porque es una sociedad abierta, tienes vascos, andaluces, colombianos, bolivianos, no tienes esta noción de diferencia. Al contrario, es ameno, mas sociable, no hay lo que existe aquí, por naturaleza todo está marcado en el principio del Buen Vivir, el deporte. Las familias hacen deporte, familias que acompañan los padres a hacer deporte o los padres acompañan los hijos. Diferenciando las canchas deportivas que existen en todo los parques naturales del Ecuador, tu no vas a ver una cancha múltiple de baloncesto, de *fulbito* y de voleibol... es que esta educación que hemos tenido desde siempre lo hemos traído por aquí, pues aquí es mal visto... ¡Por supuesto! (Entrevista. Presidente asociación de inmigrantes. 16 de marzo de 2011).

Con este ejemplo se muestra cómo las instituciones no valoran, escuchan o apoyan propuestas distintas de entender la convivencia y la diversidad, no rescatando –y negando– las emergencias y posibilidades de creación de realidades de convivencia nuevas.

De la misma forma, las limitaciones impuestas en los usos de los espacios públicos pueden ser un ejemplo generalizable de cómo además de no recibir atención, las propuestas procedentes de grupos etiquetados como “diversos” puedan verse

limitadas por decisiones políticas, por ejemplo sobre los usos de los espacios públicos. En este sentido mencionamos la entrada en vigor, en noviembre de 2009, de la “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Granada”, 183 artículos cuyo objetivo es regular y fiscalizar la convivencia ciudadana y el uso del espacio público. La ordenanza apunta a reducir el uso del espacio público al consumo de bebida y comida y a la circulación, transformando en sancionables toda una serie de usos de calles, aceras y parques, como por ejemplo jugar con pelotas, andar con patinetes o hacer arte de manera no autorizada. Cualquier tipo de aglomeración que pueda afectar la *pacífica* convivencia ciudadana queda prohibida en una arbitraria decisión de los agentes municipales. Prohibir el arte callejero, la venta ambulante y la mendicidad, además de vulnerar los colectivos débiles, expresa la voluntad de garantizar una visión atractiva de la ciudad a turistas y estudiantes. En esta visión claramente algunos tipos de diversidad no pueden tener cabida, y las propuestas y prácticas deportistas comentadas anteriormente son vistas con “sospecha” por parte de algunos segmentos de la población que no comparten las mismas nociones de uso del espacio público.

4.2. Hablando de cultura y culturas

Las consecuencias de un uso del concepto de cultura reduccionista, por su parte, también han sido registradas de manera recurrente a lo largo del trabajo de campo.

A nivel epistémico, pensar en las culturas en términos evolucionistas lleva fácilmente a la construcción de jerarquías entre grupos, considerando “sus culturas”, por dar algunos ejemplos, como más machistas, menos interesadas en la escolarización de los hijos o más proclives a los conflictos. A continuación vemos un par de citas de este tipo de discursos, muy frecuentemente recogidos a lo largo de la investigación:

También hemos tenido un programa, “feminizarte” se llamaba, para concienciar a los niños. Como aquí además la cultura que tienen es tan sumamente machista... (Entrevista. Profesora Instituto de Educación Secundaria. 18 de noviembre de 2011).

Mario, de la asociación Redes de Acción, nos cuenta sobre proyecto de apoyo escolar para hijos de inmigrantes que están llevando a cabo con los colegios públicos de Educación Secundaria Obligatoria (ESO) de Granada. Los chicos

son principalmente bolivianos, senegaleses, hondureños, marroquíes, dominicanos. La asociación piensa que la integración de los alumnos debe pasar por superar el fracaso escolar y que es necesario tratar temas transversales. Según Mario los chicos africanos y latinoamericanos tienen más dificultades en la escuela porque hay más “distancia”, “choque” entre culturas y entonces más fracaso escolar (Observación. Conversación mantenida con técnico de la asociación “Redes en Acción”. 24 de febrero de 2011).

Estos dos ejemplos de nuestro trabajo de campo, dejan ver una lectura “esencializada” de las culturas en las escuelas que no es en absoluto inusual en el ámbito de la educación, donde a menudo se percibe el fracaso escolar como relacionado con la condición de inmigrante o ser hijos de inmigrantes (aunque muchos alumnos tengan nacionalidad española y hayan nacido en España, siguen siendo etiquetados como “inmigrantes”).

Durante la investigación se pudo registrar cómo, para muchos actores sociales, la manera de entender la convivencia también puede estar influenciada por una lectura evolucionista de la cultura. Véase cómo lo expresaba la orientadora de uno de los centros educativos en los que realizamos observación participante, a colación de una entrevista donde preguntábamos por el clima de convivencia del centro:

Todos los alumnos por el hecho, primero de ser persona eres diferente, pero llega un momento en donde esta diferencia está condicionando más, pues un retraso intelectual, procedes de otro país, por estar en desventaja, una dificultad de aprendizaje; toda esta diversidad más específica de la diversidad normal, que pueda haber en una clase es la que llevamos nosotros (Entrevista. Orientadora Instituto de Educación Secundaria. 9 de noviembre de 2011).

Con esta manera de pensar la cultura en términos evolucionistas el tipo de reconocimiento y *respeto* a la diversidad que vehiculan las políticas educativas, lejos de cuestionarse las relaciones de poder que subyacen a las interacciones entre grupos, propicia nuevas estrategias de dominación que “apunta[n] no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la

conservación de la estabilidad social” (Walsh, 2012: 64). La orientadora, en este sentido, nos llegaba a hablar de una “diversidad normal” y de una “diversidad más específica”. En otras palabras: la diversidad que ya existía antes de que este alumnado llegase a las aulas españolas –que ya estaba “domesticada”– y el resto de diversidades que aporta el alumnado inmigrante extranjero y/o procedente de la inmigración. De esta forma el interculturalismo se presenta como una manera (más) de pensar en la gestión de la diversidad con el objetivo de mantener un orden establecido en el que las culturas, la diversidad y la convivencia sean pautadas por un concepto de “normalidad” impuesto y definido por las instituciones estatales.

Abordar analíticamente los reduccionismos de los conceptos que manejamos supone cuestionarnos, como investigadores, de qué manera aplicamos estas reflexiones a nuestros trabajos y si el uso que hacemos de las categorías no es una manera más de cosificar y naturalizar la cultura. Estas preocupaciones han acompañado el trabajo realizado desde las primeras fases del proceso de investigación. Para poder elegir en qué barrios llevar a cabo el trabajo de campo se decidió, como se menciona en el apartado metodológico de este texto, construir mapas de los barrios de Granada con distintas representaciones de la diversidad cultural en la ciudad. Institucionalmente la cultura suele ser parcelada para ser medida, por esta razón, los datos estadísticos que encontramos referían nacionalidades. Este tipo de representación nos daba una idea de cómo se distribuía cierta diversidad en los barrios de Granada, pero desde las primeras incursiones en el campo, nos dimos cuenta de que había aspectos de “lo cultural” que se nos escapaban cuando intentábamos representar la heterogeneidad de la población siguiendo las estadísticas nacionales o los datos del Padrón Municipal. Incluimos finalmente en nuestros mapas galerías fotográficas, videos y observaciones de lugares donde, a pesar de no haber una presencia estadística importante de lo que las instituciones entienden por “diversidad cultural”, había muestras visibles de ello. Así, se pudo registrar cómo áreas con una vocación aparentemente monocultural (y con impronta algo conservadora y católica), eran en realidad zonas culturalmente muy complejas y diversas. Vertovec (2007) ya había advertido de que la complejidad no se relaciona con el número de extranjeros, migrantes o nuevos migrantes, sino con la manera en que estos tienen implicación con los cambios registrados en los barrios y en las ciudades, ya que un incremento de la diversidad (de países de origen, estatus, etc.) se

relaciona más con los cambios relativos que con las estadísticas. En este sentido, las consecuencias de utilizar la cultura como un concepto estático en las prácticas convivenciales se manifiestan en la propensión a visibilizar el folclore, las lenguas y las costumbres como aspectos objetivables, con límites muy claros y definidos. Los eventos etiquetados como interculturales suelen ser una muestra de ello, la praxis es que las personas “hagan algo” o “traigan algo” de su país:

Hemos visitado el Colegio Virgen del Rocío, el único colegio público del barrio céntrico en el que estamos trabajando, que se encuentra en la calle que vertebraba todo el vecindario y dispone de un espacio exterior bastante amplio, con un patio y zona de juegos. La directora nos comenta que no tienen programas de interculturalidad específicos debido a que no hay suficiente alumnado extranjero, aun así, hay varios de ellos y disponen de un programa de apoyo lingüístico que utilizan solamente para una niña islandesa y un niño chino, porque los demás niños de origen extranjero, que no considera se puedan definir inmigrantes por haber nacido aquí, no necesitan de apoyos especiales. Al final del curso escolar organizan una fiesta intercultural a la que invitan los padres y cada uno trae “algo de comida de su país” (Observación. Colegio público “Virgen del Rocío”. 20 de enero de 2011).

Y si esto es el planteamiento de un evento festivo en un centro escolar, el evento organizado a nivel municipal ofrecía un planteamiento muy parecido:

La primera de las actuaciones ha sido un baile realizado por cuatro mujeres bolivianas vestidas con trajes típicos. La segunda actuación ha sido una cumbia realizada por un hombre colombiano y una de las mujeres bolivianas de la primera actuación, la cual ahora vestía otro traje típico colombiano. Ha seguido la actuación de un baile palestino por parte de un grupo pro-palestino (la mayoría de los jóvenes que actuaban eran españoles pertenecientes a la asociación Algaribe, aunque en las reuniones de planificación se hablaba de ellos como “los palestinos”... Y para concluir un grupo de batucada compuesto sólo por mujeres (Observación. Fiesta de las culturas. 28 de mayo de 2011).

Estos ejemplos muestran cómo a menudo se pide que *las culturas* (minoritarias) muestren a *la cultura* (mayoritaria) sus características “más típicas”, es decir sus bailes, músicas, platos característicos, etc. para mostrar su diversidad, y a esto, se le llama interculturalidad.

Por otro lado, entender la cultura en estos términos, como algo que genera fronteras irreconciliables, naturales e insalvables, puede llegar a dificultar o a entorpecer la convivencia, especialmente en algunos contextos concretos, o cuando los individuos se encuentran fuera de ellos. Un estudiante universitario de origen marroquí nos explicaba que al ser de Nador, una localidad cerca de las fronteras de Melilla, él ya había tenido ocasión de conocer mucha gente española y ello le había facilitado la adaptación a la “cultura española”. En cuanto a la actitud de los granadinos hacia él, comentaba:

Depende del dominio del que hablemos. Por ejemplo en la universidad es súper fácil, la integración es más fácil, pero digamos que en la calle depende de la persona, hay gente que te lo pone un poco más difícil, por la vista que tiene sobre los marroquíes, pero en general está bien (Entrevista. Estudiante universitario. 11 de mayo de 2011).

En la universidad muchos de sus amigos son españoles, al compartir espacios – nos decía– “la diferencia de cultura ya se queda olvidada totalmente (...). La convivencia [es] una cosa normal y corriente una vez que una persona ignora la diferencia cultural” (ibid). La comunicación, la cercanía, la interacción en espacios cotidianos permiten superar, ignorar y olvidar las diferencias culturales, y esto se da en contextos y ámbitos concretos, como pueden ser los espacios universitarios para el estudiante marroquí citado.

En las calles son las personas que, portadoras de una visión de las culturas como rígidamente relacionadas a lo étnico y lo nacional, y a menudo a prejuicios racistas o clasistas, ven la convivencia como el respeto de los espacios que habita cada grupo. Una vecina comentaba: “cada cultura va a lo suyo, cada cultura va con su cultura, no veo mucha relación entre ellos (...). La convivencia es respeto, tolerancia, sobre todo respeto

y cada uno que tengamos nuestro espacio” (Entrevista. Vecina barrio de la periferia. 11 de mayo de 2011). Y es por ello que las posibilidades de visibilizar formas nuevas y alternativas de relación se limitan y circunscriben a una situación de –en muchas ocasiones– no interacción.

5. Conclusiones

El paradigma intercultural, en tanto que modelo político y teórico, toma diferentes ropajes dependiendo del contexto donde lo observemos (De Lucas, 2002; García et al., 2011; Giménez, 2003; Muñoz, 1998). En este trabajo se ha ofrecido un análisis de las características y limitaciones que acompañan a los conceptos de diversidad y cultura implícitos en el mismo para el caso de Granada. La investigación realizada nos ha permitido reflexionar en este sentido desde su propio diseño: las nociones que guían las políticas de intervención direccionan el desarrollo de las mismas hacia unas poblaciones y no otras, hacia unos aspectos de la diversidad y no otros, hacia unas características de la cultura y no otras, hacia un tipo de gestión pública y no otra. Ello deja fuera del ámbito de intervención pública parte de la realidad que compone la diversidad y la cultura, lo que conlleva consecuencias a nivel epistémico y a nivel convivencial-práctico.

La diversidad reducida a su expresión cultural obvia otras formas de estar, de ser, de pensar el mundo que nos rodea. No permite que toda la población participe de igual manera en las decisiones sobre cómo gestionar las relaciones convivenciales. Cuando la misma es vista solo en “los otros” (los inmigrantes, los extranjeros procedentes de determinados países) impide el desarrollo práctico de relaciones interculturales reales en condiciones de igualdad: <<que “ellos” sean interculturales, que “nosotros” no lo necesitamos. Ya estamos integrados>>; impide que las políticas públicas se diseñen para ser aplicadas sobre toda la población (inmigrante o no, autóctona o no, extranjera o no); e impide que se vea más allá de dicotomías polarizadas (poblaciones que están integradas o que están excluidas, relaciones que son de convivencia o son de conflicto). La realidad es mucho más compleja, dinámica, contradictoria, versátil. Pero las categorías analíticas que funcionan para explicarla y dar

cuenta de la misma no logran captar todo ese componente procesual dados los reduccionismos mencionados. No se trata de una cuestión baladí.

No son pocos los analistas sociales y políticos que señalan una y otra vez las bondades de las celebraciones interculturales en términos folclóricos. Y es justo rescatar el componente relacional y convivencial de las mismas. De dinamizador o potenciador de la interculturalidad, si se quiere. No lo es tanto que se consoliden en el tiempo como la única forma “permitida” de interculturalismo en nuestra sociedad. Tampoco lo es que se reduzca la noción de cultura que subyace en las mismas a fotografías fijas de costumbres y tradiciones nacionales, que no se recojan las fusiones, hibridaciones y creaciones culturales nuevas producto de las interacciones recientes –y no tanto– de poblaciones de procedencias diversas en un mismo espacio:

Las culturas se convierten en interdependientes, se penetran las unas a las otras, sin que ninguna sea un “mundo por derecho propio” sino exhibiendo en cada caso un estatus híbrido y heterogéneo; ninguna es monolítica y todas están intrínsecamente diversificadas; simultáneamente, se dan un *mélange* cultural y una globalidad de la cultura (Bauman, 2002: 13).

Ello supondría negar la propia multiculturalidad, como se ha negado con respeto a las diversidades históricas presentes en el país. Como Balibar pensamos que no se trata de que las culturas tengan que vivir como entidades inmutables en guerra entre ellas o en una armonía artificial y preestablecida, asociada a la común condición humana. No tiene sentido imaginar que las culturas puedan ser compatibles sin la circulación de los individuos entre ellas (como “nómadas” o “extranjeros”) (Balibar, 2006).

Queremos finalizar el análisis realizado en este artículo con los aportes que hace Tubino sobre las características de las democracias actuales (liberales). Según el autor en las mismas se construyen los “espacios [como] culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes. [Los mismos, además] no son *stricto sensu* públicos pues no reconocen la pluralidad” (Tubino, 2004: 2). Esta es la interculturalidad que se está proponiendo desde los Estados-nación del norte global, una interculturalidad que no

reconoce de manera igualitaria toda la diversidad, por lo que el sentido mismo de la democracia se pone en cuestión. Tubino se muestra tajante al respecto: “las democracias, o son interculturales o no son democracias” (Tubino, 2004: 2). Coincidimos con el autor en este mismo sentido. En nuestro contexto de estudio los discursos teóricos y políticos sobre el interculturalismo son mucho más notables que las políticas y actuaciones públicas que debieran ponerlo en práctica. Es cierto que ello constata una toma de conciencia sobre la necesidad de la transformación de lo público y su gestión dadas las características actuales de nuestra sociedad. Pero queda mucho trabajo por hacer, y para empezar, como se ha tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, habría que realizar una labor de problematización de las nociones centrales que guían y están sustentando la gestión de la diversidad en el momento actual.

Referencias

- Arocena, F. (2013). Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011. *Revista de Ciencias Sociales*, 33, 137-158.
- Balibar, E. (2006). Strangers as enemies. Further reflections on the aporias of transnational citizenship. *Globalization Working Paper*, 4, 1-17. Recuperado de: http://www.labourstudies.mcmaster.ca/institute-on-globalization-and-the-human-condition/documents/IGHC-WPS_06-4_Balibar.pdf.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Borofsky, R. (1999). Posibilidades culturales. En UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura: Cultura, Creatividad y Mercados* (pp. 75-93). Madrid: Ediciones UNESCO-Fundación Santa María. Recuperado de: <http://www.bibliociencias.cu/gsd/collect/libros/import/Cultura Unesco.pdf>.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de investigación*, 7, 30-67.
- Carrasco, S. (2003). La escolarización de los hijos e hijas de inmigrantes y de minorías étnico-culturales. *Revista de Educación*, 330, 99-136.

- De Lucas, J. (2002). La estigmatización del multiculturalismo. Seis falacias. *Temas para el debate*, 89, 19-22.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Dietz, G. (2009). El paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En COMIE (ed.), *IX Congreso Nacional de Investigación Educativa: Conferencias Magistrales* (pp. 297-347). México, D.F.: Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feliu, J. (2004). Les cultures no existeixent. *Atenea Digital*, 5, 25-34. Recuperado de: <http://antalya.uab.es/athenea/num5/feliu.pdf>
- García Castaño, F.J. y Granados, A. (2002). Inmigración, educación e interculturalidad. En: AA.VV. *Rumbo a la interculturalidad en la educación* (pp.63-96). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. y Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. En E. Gualda Caballero (ed.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp. 31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F.J.; Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. En J.L. Monereo Pérez; F.L. García Castaño y J.A. Fernández Avilés (eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599-618). Granada: Comares.
- García Castaño, F.J. (2014). La cultura como organización de la diversidad. En M. Cátedra y M.J. Devillard (eds.), *Saberes culturales. Homenaje a José Luís García García* (pp.107-143). Barcelona: Bellaterra.
- García, J.L. (1998). Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural. Trabajo presentado en el curso, *Diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo*. Universidad Internacional de Andalucía (Sede Antonio Machado de Baeza), s/p.
- García, J.L. (2007). Cultura. En A. Barañano et al., (coords.), *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización* (pp. 47-51). Madrid: Editorial Complutense.

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, C. (1995). *After the fact*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, P. (2004). *After empire: multicultural or postcolonial melancholia*, London: Routledge.
- Giménez, C. (2003). Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y Futuro Digital: Educación Intercultural*, 8, 11-20.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row.
- Kroeber, A.L. (1945). The ancient Oikoumene as an historic culture aggregate. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 75, 9-20.
- Lowie, R. (1937). *The History of ethnological theory*. Nueva York: Holt.
- Meissner, F. y Vertovec, S. (2015). Comparing superdiversity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 541-555.
- Muñoz, A. (1998). Hacia una educación intercultural: Enfoques y modelos. *Revista Complutense de Educación*, 9(2), 101-135. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/viewFile/RCED9898220101A/17334>.
- Olmos, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: Discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*. Tesis (Doctorado). Universidad de Granada.
- Olmos, A. y Contini, P. (2016). Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales. *Revista Mexicana de Sociología* (en prensa).
- Padilla, B.; Azevedo, J. y Olmos, A. (2015). Superdiversity and conviviality: exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 621-635.
- Quijano, O. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayan: Universidad del Cauca.
- Said, E. (1993). *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.

- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Santos, B. de S. (2010). *Para descolonizar el occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. de S. (2011). Introducción. Las epistemologías del Sur. En A. Vianello y B. Mané (coords.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB.
- Santos, B. de S. (2011b). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 54, 17-39.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego y G. Garbarini (eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.1-9). Santiago de Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Vertovec, S. (2009). *Migration and multiculturalism*. London: Routledge.
- Wallace, A. (1972). *Cultura y Personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wallman, S. (2003). *The Diversity of diversity: implications for the form and process of localized urban systems*. Milano: Fondazione Eni Enrico Mattei.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña; C. Walsh y L. Tapia (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.75-96). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas. *Visao Global*, 15(1-2): 61-74. Recuperado de: <http://www.editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/viewFile/3412/1511>.